

Laval théologique et philosophique



Le caractère scientifique de la démarche théologique

Jean-Guy Pagé

Volume 38, numéro 2, 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705926ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705926ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pagé, J.-G. (1982). Le caractère scientifique de la démarche théologique. *Laval théologique et philosophique*, 38(2), 137–151. <https://doi.org/10.7202/705926ar>

LE CARACTÈRE SCIENTIFIQUE DE LA DÉMARCHE THÉOLOGIQUE

Jean-Guy PAGÉ

LE TEMPS est fort éloigné où, dans l'*Universitas* des connaissances, la théologie chrétienne, en raison même de son caractère de science de Dieu, assumait un rôle de cohésion en jouant la fonction de clef de voûte de l'édifice du savoir humain¹. Le rationalisme qui, depuis Descartes, s'est installé dans le champ de la philosophie et des sciences a fait naître une suspicion certaine chez les adeptes de ces disciplines à l'égard du statut scientifique et rationnel de la théologie². De telle sorte

1. Il serait d'ailleurs intéressant d'étudier le rôle, par exemple, de la pensée de Confucius, des *Védas* ou du *Coran* dans l'organisation du savoir et de la vie de la cité dans la Chine d'autrefois, en Inde et dans le monde arabe.

2. Mais c'est peut-être plus haut encore qu'à Descartes, jusqu'à Thomas d'Aquin (sinon à saint Anselme et à Abélard) ou du moins peu de temps après lui qu'il faudrait remonter pour assister à l'intrusion dans la pensée humaine et même dans la pensée théologique d'une raison trop sûre d'elle-même, croyant pouvoir enfermer la vérité philosophique et théologique dans des catégories immuables, comme si la pensée humaine n'était pas par nature une pensée en progrès, marquée au coin de l'historicité.

« Les recherches de J. BEUMER sur ce sujet (*Theologie als Glaubensverständnis*, Wurtzburg, 1953, p. 56-93; cf. aussi G. SOEHNGEN, « Die Einheit der Theologie in Anselms *Proslogion* », *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952, p. 24-62) ont montré comment, par l'acceptation de l'idée aristotélicienne de la science, l'*intellectus fidei* tel que le concevait l'époque patristique et encore le haut Moyen Âge, le regard intérieur sur la foi, a fait place de plus en plus à la *ratio theologica*, à la théologie de conclusion qui — dirons-nous en simplifiant un peu — introduisait moins dans la foi qu'elle n'en tirait des conclusions et la dépassait. Le tournant se situe sans doute à l'intérieur de l'œuvre de saint Thomas lui-même et il conduit à la construction, probablement vouée à l'échec, manifestant l'aporie plutôt qu'elle ne la résout, de la *scientia subalterna*. Le résultat fut d'ailleurs chez saint Thomas bien meilleur que la fâcheuse théorie ne l'aurait fait prévoir. Saint Thomas ne considère habituellement comme principes dont il tire les conséquences que les affirmations centrales de la foi; par contre les conclusions sont les vérités de foi moins centrales, obtenues davantage par déduction. La théologie de conclusion englobe donc en somme notre théologie positive actuelle; elle veut montrer le lien intime des vérités de foi entre elles plutôt qu'établir des propositions plus ou moins susceptibles d'être définies » (W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique*, trad. A. Liefoghe, Cerf, 1968, p. 47-48).

Ces affirmations de Kasper appellent certaines nuances. G. Tavard affirme pour sa part que « Thomas d'Aquin ne prend pas ses conclusions pour des articles de foi dérivés d'articles de foi centraux. » « Le but même de la *scientia subalterna* », ajoute-t-il, « est d'en faire des objets de science, non des objets de foi » (*La théologie parmi les sciences humaines*, Beauchesne, 1975, p. 44, note 8).

E. SCHILLEBEECKX, dans *Révélation et théologie* (Cep, 1965, p. 99-101), que Kasper cite pourtant, ne va pas aussi loin que lui. Il parle même d'une « fausse interprétation » de saint Thomas qui aurait plutôt été fidèle à la tradition de la *sacra doctrina* pour qui l'intelligence de la foi trouvait sa source

qu'il ne manque pas de scientifiques chrétiens et peut-être même de philosophes chrétiens qui, tout comme Descartes d'ailleurs, en reconnaissant la valeur de la foi, doutent que cette étude qui la concerne et qu'on nomme la « théologie » revête un caractère authentiquement scientifique.

Sans prétendre être exhaustif sur le sujet, le présent article tente de rendre manifeste le caractère spécifiquement scientifique de la démarche théologique. Une telle démonstration peut contribuer à justifier la place et le rôle d'une Faculté de théologie à l'intérieur d'une Université, en particulier si celle-ci, comme l'Université Laval, affirme au principe même de ses statuts être « de tradition chrétienne ». L'exposé devrait également contribuer à établir que le rapport de la théologie avec la doctrine d'une Église ne nuit pas au statut scientifique de sa démarche. Notre façon de procéder comportera deux étapes. Dans la première, nous ferons une approche étymologique de la théologie : nous chercherons ce que le mot signifie et nous constaterons qu'il implique déjà un caractère scientifique général. Dans la deuxième étape, notre approche se fera plus spécifique : elle précisera le caractère scientifique de la démarche et de la méthode théologiques en les comparant avec la démarche et la méthode des sciences humaines.

APPROCHE GLOBALE

1. *Le sens du mot « théologie »*

Posons dès l'abord une précision importante. Le mot « théologie » désignera ici l'étude systématique d'une révélation divine. Tel a été, jusqu'à un passé assez récent, le sens universellement reconnu, du moins dans le monde chrétien, de ce terme. Depuis quelque temps cependant, d'aucuns ont tendance à l'utiliser au sens très général, étymologique et vague, de « discours sur le divin » (*théos-logos*). « Théologie » et « science(s) de la religion » deviennent ainsi synonymes. Il me semble qu'il y a là à la fois méprise et appauvrissement : on ne peut retourner au vague sens étymologique

dans la compréhension de l'Écriture à la lumière des Pères et des Conciles. Lorsque la méthode aristotélicienne de la *scientia conclusionum* se répandit et que saint Thomas l'appliqua en théologie, il n'entendit pas en faire la fonction exhaustive ou principale de la théologie, mais une fonction nouvelle et quelque peu secondaire. C'est après lui que la théologie positive (études des sources : Écriture, Pères, Conciles, liturgie, etc.) se détacha de la théologie spéculative jusqu'à devenir une science (des sciences plutôt) autonome(s).

D'ailleurs Kasper affirme lui-même plus loin que l'étude d'A. LANG, « *Die conclusio theologica in der Problemstellung des Spätscholastik* » (*Divus Thomas*, tome 22, p. 257-290) a montré que notre conception actuelle de la conclusion théologique n'apparaît qu'après le Concile de Trente. Derrière cette conception moderne de la *ratio theologica*, on découvre la préoccupation, certainement légitime, quoique parfois maladroitement réalisée, de relier les affirmations de la foi aux problèmes nouveaux posés par l'histoire. Comme on manquait de catégories historiques nécessaires pour ce travail, on tenta d'y suppléer par des déductions subtiles ; on en vint ainsi à une « théologie d'Esau » (G. Sühngen), qui brade l'objet premier-né de la théologie, les vérités divines elles-mêmes, pour le plat de lentilles aristotélicien d'une *scientia conclusionum*, au profit de l'objet puiné et dérivé de la connaissance théologique. À l'arrière-plan de ce développement se trouvait une conception spécifiquement moderne de la *ratio* (*op. cit.*, p. 48-49).

Les rapports entre le cartésianisme, le rationalisme et l'idéalisme n'ont pas été suffisamment élucidés jusqu'ici.

d'un mot en faisant fi de son utilisation précise pendant des siècles ; la distinction entre « théologie » et « sciences humaines de la religion » est une réalité et elle constitue un progrès indéniable. C'est une chose, en effet, de scruter rationnellement les données de la révélation divine — ce qui constitue la tâche de la théologie — et autre chose d'analyser le phénomène religieux, tout phénomène religieux et sacré, du point de vue particulier et strict de diverses sciences humaines (anthropologie, sociologie, psychologie, ethnologie, etc.). Pour le dire en bref, la première démarche implique l'acceptation de la révélation dans la foi ; la seconde ne suppose pas cette acceptation. Ajoutons que, tout en demeurant fidèle au sens plus précis de « théologie » qui vient d'être évoqué, on peut et on doit même considérer d'abord la Parole inspirée elle-même comme une *θεολογια*, c'est-à-dire un discours de Dieu adressé à l'homme et qui devient la norme première de tout discours de l'homme *sur* Dieu.

Rappelons d'abord les tout premiers sens du mot « théologie » dans le monde gréco-romain. Pour Platon, la *θεολογια* est le discours poétique ou mythologique sur les dieux (*République*), dont il essaie d'ailleurs de dégager le noyau véridique par rapport à l'enveloppe mythique parfois, sinon souvent, inacceptable. Aristote, lui, emploie le terme pour désigner ce qu'on nommera plus tard le théodicée ou la théologie naturelle, cette connaissance philosophique de Dieu qui s'acquiert à partir du créé. Saint Augustin (*La cité de Dieu* VI, 5) rapporte que Varron ajoutait un troisième sens au mot « théologie », désignant cette fois le culte officiel des cités. Mais remarquons, avec Y. Congar (*La foi et la théologie*, Desclée, 1962, p. 35, n. 1), que même la seconde acception n'a pas eu de vogue chez les théologiens du Moyen Âge et qu'elle n'a été utilisée par les théologiens catholiques qu'après Leibniz et Wolf pour désigner les *praeambula fidei*.

L'Église d'Orient a acclimaté le terme *θεολογια* plus rapidement au langage chrétien qui ne l'a fait l'Église d'Occident. Les théologiens occidentaux du Moyen Âge lui préférèrent l'expression *sacra doctrina*. Et quand, au cours de la période allant de Thomas d'Aquin à Duns Scot, *theologia* remplaça *sacra doctrina*, la signification beaucoup plus large de cette dernière recula et l'aspect discursif, c'est-à-dire le *modus argumentativus*, fut mis en évidence. Ce qui d'ailleurs devait être à l'origine d'un fractionnement de la théologie qui en masqua fortement l'unité³.

Toutes les théologies, à quelque religion qu'elles se rattachent, utilisent un certain nombre d'éléments communs. Toute théologie présuppose d'abord une *révélation* spéciale faite à des prophètes. De plus, elle implique des *livres sacrés* : pas de théologie sans écriture, même si celle-ci peut prendre origine dans un discours oral. La théologie exige aussi la *foi* : non seulement au sens de croyance à une révélation, mais au sens d'acceptation de cette révélation au niveau même de la *praxis*, de la vie du théologien⁴. Les *sources* d'une théologie ne se limitent pas

3. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie*, Cep, 1965, p. 80-83.

4. La foi vivante place le théologien dans une situation de connivence existentielle et profonde avec l'objet de sa recherche. Chenu écrit : « La raison théologique doit non seulement naître du donné de la foi, mais demeurer en lui comme dans un sol nourricier d'où elle tire sa sève. Non seulement pour rester pieuse, mais pour être vraie. La théologie engage l'être tout entier du théologien » (*La foi dans l'intelligence*, Cerf, 1964, p. 273). Il dit encore :

La *cogitatio*, cette recherche, cette enquête toujours reprise du croyant insatisfait, ce n'est pas un trait facultatif de la foi ; c'est un élément intrinsèque, dont la coexistence avec un

cependant à sa seule écriture sainte, mais incluent par exemple des ensembles picturaux, sculpturaux et architecturaux, des liturgies, des faits historiques, etc., que le théologien doit sélectionner et qu'il organise de façon hiérarchique. Le théologien passe ensuite à la phase de l'*interprétation*, déterminant les principes de celle-ci et les niveaux de profondeur qu'elle cherche à atteindre. Il est clair aussi que toute théologie fonctionne selon une *logique* parfois très complexe et qui fait des emprunts à divers systèmes philosophiques. Toute théologie suppose donc une certaine confiance dans la *raison* humaine et la possibilité de rapports, pas toujours faciles à élucider, entre cette raison humaine et l'Esprit divin qui transforme, afin de pouvoir s'appuyer sur elles, les puissances intellectuelles et affectives de l'homme. La théologie doit encore être attentive à l'*histoire* (*Historie*) comme à son interprétation (*Geschichte*). Il faut enfin souligner les liens très étroits entre théologie et *langage* : pour exister, toute révélation et toute théologie doivent utiliser un langage humain particulier au point de départ, quitte à chercher constamment par la suite à traduire celui-ci en divers autres langages en visant la fidélité au sens du langage premier ; quitte aussi à utiliser, à l'intérieur même d'une théologie donnée, un langage technique indispensable à toute science et qu'on ne peut pas reprocher davantage à la théologie qu'aux autres sciences. G. Tavard ramène à quatre systèmes ces divers éléments de toute théologie :

un système de foi, en liaison directe avec la révélation, et par rapport auquel il y a théologie ; un système logique, par lequel le théologien développe ses conceptions épistémologiques, contrôle ses sources, construit et évalue ses arguments ; un système métaphysique, où il relie entre elles son intellection progressive de la révélation, son expérience de la vie, et ses vues philosophiques sur l'univers ; un système linguistique, dans lequel les systèmes précédents trouvent la formulation qui en permet la communication et la critique (*loc. cit.*, p. 31).

2. Reconnaissance globale du caractère scientifique de la démarche théologique

Déjà armés d'une définition de la théologie et de la connaissance des principaux éléments qui la structurent, nous pouvons maintenant reconnaître de façon globale, par une première appréhension qui ne revêt pas la marque d'une preuve circonstanciée, le caractère scientifique de sa démarche. Le lecteur voudra bien remarquer

assensus catégorique constitue proprement le *credere*, par opposition tant au *scire* qu'au *dubitare*...

Or c'est là, dans cet appétit radical, que va naître la théologie. Qui ne l'a pas vu naître là, n'en peut comprendre ni l'élan, ni la dignité, ni la structure. Le comble du paradoxe sera de voir des théologiens tenir que la théologie peut se construire hors de l'expérience de la foi (*ibid.*, p. 118).

Cette façon d'entrevoir le rapport entre la foi vivante et la théologie est commune à tous les grands théologiens, depuis Irénée de Lyon, en passant par saint Augustin, saint Basile, saint Grégoire de Naziance, le Pseudo-Denys, les théologiens du Moyen Âge (saint Anselme, saint Albert, saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot, etc.), à l'époque moderne Pascal, Moehler, Newman, Scheeben et, plus près de nous, K. Rahner, Y. Congar, H. Urs von Balthasar, B. Lonergan, etc. J'ai explicité ce point de vue, en faisant abondamment appel à la pensée de ces théologiens, dans le chapitre intitulé « La théologie, un ministère d'Église » de mon volume *Foi ou liberté?* (Montréal, Bellarmin, 1977, surtout p. 104-143).

qu'il n'est question, ici et dans le reste de l'article, que de démontrer le caractère scientifique de la *démarche* théologique et non la légitimité de classer la théologie parmi les « sciences », considérées selon l'acception moderne et actuelle du terme. Cette précision est importante en raison du débat qui demeure ouvert au sujet de la définition de la « science » et des disciplines auxquelles cette définition peut convenir. Si, par exemple, on fait entrer dans la définition de la science l'exigence d'un détachement à l'égard de son objet, l'importance et même l'exclusivité du rôle de la raison humaine et la notion de « vérifiabilité » (cf. v.g. K. POPPER, *The logic of Scientific Discovery*, Toronto University Press, 1959), il est bien sûr alors qu'on ne peut appliquer cette définition à la théologie, parce que cette dernière est forcément engagée, qu'elle se fonde d'abord et avant tout sur des données de foi, de révélation divine, et qu'une vérification constante lui est rarement possible, sauf peut-être dans le cas de la théologie dite « pratique » (cf. W. PANNENBERG, *Theology and the Philosophy of Science*, Westminster Press, 1976).

Une telle définition de la science, cependant, est peut-être trop étroite. Elle risque de conduire à réserver le nom de « sciences » aux seules disciplines dites « exactes » (sciences naturelles et physiques) et d'éliminer du champ scientifique la philosophie ou, du moins, certaines de ses branches comme la philosophie de la nature, la métaphysique et la morale, pour la réduire quasi à sa seule fonction de sagesse. Même si certains auteurs, comme R. Latourelle dans son ouvrage *Théologie, Science du Salut* (DDB-Bellarmin, 1968), n'hésitent pas à attribuer le terme « science » à la théologie et à rattacher celle-ci, selon certains de ses aspects, aux sciences positives ou expérimentales et, selon d'autres aspects, aux sciences rationnelles, étant donné la discussion toujours vive autour de l'épistémologie de la science, je préfère m'en tenir ici à la démonstration du caractère scientifique de la démarche théologique, c'est-à-dire au fait que la théologie procède de façon rationnelle et méthodique pour expliciter les contenus de la foi chrétienne.

Une telle reconnaissance revient à convenir que la théologie, à l'aide de méthodes qui peuvent varier considérablement de l'exégèse ou de l'histoire à la théologie fondamentale ou systématique ou morale ou pastorale et catéchétique, parvient à une connaissance qui atteint un degré de certitude propre sur Dieu considéré dans son être intime ou en son action dans le monde par le Christ et l'Église. En effet, les différentes sous-disciplines théologiques (exégèse, histoire de l'Église et des dogmes, patristique et patrologie, archéologie chrétienne, liturgie, théologie fondamentale et systématique, théologie morale et spirituelle, droit canonique, pastorale et catéchétique, pour ne nommer que les principales de ces sous-disciplines) font appel à des méthodes passablement et souvent totalement différentes. Ces méthodes, en ce qui concerne les sous-disciplines que l'on regroupe sous le titre de « théologie positive » (exégèse, histoire, patristique et patrologie, archéologie, liturgie, etc.) se rapprochent, à des degrés divers d'ailleurs, des méthodes utilisées par les sciences naturelles et physiques (et aussi les sciences humaines): elles doivent inventorier des documents, en opérer la critique interne et externe en faisant appel aux lois de la linguistique et en les situant dans leurs contextes historique, sociologique et culturel, restituer ainsi le texte originel authentique ou retracer les faits dans leur vérité la plus objective, etc. À l'autre extrémité de la démarche théologique, la morale et le droit canonique, et davantage encore la pastorale et la

catéchétique, doivent faire appel à des données et à des méthodes des sciences humaines qu'elles appliquent ensuite à leur objet, à leur fin et à leur démarche propres en respectant à la fois la spécificité de ces données et de ces méthodes, ainsi que la spécificité de la théologie. Par exemple, la théologie morale doit tenir compte dans ses formulations et du message moral tout à fait particulier de l'évangile, et du contexte sociologique et culturel des hommes d'une époque auxquels elle propose ce message. On se représente assez bien l'effort similaire qui doit animer toute théologie pastorale : pensons simplement aux connaissances sociologiques, psychologiques et pédagogiques que suppose une démarche catéchétique. Quant à la théologie fondamentale et à la théologie systématique, elles exigent un bon outillage philosophique qui permette d'organiser selon les exigences rationnelles — et celles-ci varient considérablement, d'une époque à l'autre, en dépit d'un fonds commun — les données de la révélation dont les disciplines positives fournissent les éléments.

LA THÉOLOGIE COMPARÉE AUX SCIENCES DU LANGAGE

L'approche globale que nous venons d'effectuer ne suffit évidemment pas à démontrer, en particulier à des adeptes des diverses sciences actuelles, le caractère scientifique de la démarche théologique. Plus rigoureux est, par exemple, le discours tenu par Th. Torrance (*Theological Science*, Londres, 1969) à partir, sur le plan théologique, de convictions proches de celles de Calvin et K. Barth, et en fonction aussi du point de vue des sciences mathématiques et physiques et des recherches contemporaines en logique et en épistémologie. B. Lonergan⁵ a également montré le caractère scientifique de la théologie en appliquant à la méthode de cette dernière les exigences générales inhérentes à toute démarche rationnelle, telles qu'il les avait préalablement analysées dans son ouvrage philosophique intitulé *Insight, a Study of Human Understanding* (Longmans, 1957). Je me limiterai pour ma part à comparer la méthode théologique avec celle utilisée par les sciences humaines, plus spécifiquement les sciences du langage, en faisant une lecture critique de l'ouvrage de G. Tavard déjà mentionné.

L'hypothèse de travail de Tavard est la suivante : puisque la théologie parle de Dieu ou tout au moins, pour celui qui n'a pas la foi, des convictions des croyants au sujet de Dieu, elle doit pouvoir être examinée d'après ses structures linguistiques et, plus précisément, dans les perspectives structurales ouvertes par Saussure. Tavard s'attaque d'abord au problème de la structure générale de toute théologie. À l'origine de la théologie, comme nous l'avons noté, il faut admettre une *expérience de Dieu*, désignée par le sigle (x), expérience qui est vécue par le théologien en tant que croyant et qui se poursuit dans une série de nouvelles expériences (x_n). On peut ensuite considérer le *foyer* (F), le point de mire ou l'intentionnalité principale de la vision théologique, et l'*horizon* (Ho), « l'ensemble de ce qui est présent latéralement à la vision sans en constituer le centre d'intérêt ». Il faut ensuite passer à un second tandem, celui de l'*information-herméneutique* : l'information (I) concerne les sources

5. Dans *Method in Theology*, Londres, 1972, trad. fr. sous la direction de Louis ROY, *Pour une méthode en théologie*, Fides, 1978, coll. « Héritage et projet », n° 20, L. Roy a résumé la pensée de Lonergan dans son article « La méthode théologique de B. Lonergan », paru dans le premier numéro de 1982, janv.-fév., de la revue internationale *Communio*, p. 66-74.

et leur sélection ; l'herméneutique (He), elle, se ramène à l'interprétation qui, tout en tenant compte d'herméneutiques rationnelles (v.g. les herméneutiques marxiste, psychanalytiques, phénoménologiques, existentialistes, structuralistes, pour ne nommer que des herméneutiques contemporaines), doit, en théologie, se nourrir d'abord de la foi. La théologie élabore alors un *modèle* (M) — ce qu'on appelait une « thèse » dans la théologie des manuels ; tout le travail du théologien consiste à vérifier (V) si le modèle proposé est compatible avec la foi et s'il contribue à l'intelligence de cette foi. Un système théologique doit enfin se communiquer dans un langage ou une symbolique verbale (Sv) et se manifester dans ses conséquences sociales et morales (Ss). Si on concède que le signe (—) veut dire que les éléments superposés sont donnés ensemble et que le signe (>) indique que d'une réalité en découle une autre, on peut représenter par l'équation suivante la démarche théologique :

$$x^n > \frac{F}{H_o} > \frac{I}{H_e} > \frac{M}{\frac{S_v + S_s}{V}}$$

La série des expériences (x^n) conduit à élaborer un principe intentionnel ($\frac{F}{H_o}$), de là un principe normatif ou critique ultime ($\frac{I}{H_e}$), puis un principe constructif ou critique immédiat ($\frac{M}{V}$). Mais à chacun de ces moments de la démarche théologique doivent intervenir et l'expression verbale (Sv), et les conséquences morales et sociales (Ss).

Si la transcription de la théologie dans les actes qu'elle inspire, transcription qu'on appelle la morale, est bien connue, moins connue est sa symbolique linguistique, sa structure sémantique. Dans cette optique, n'hésitons pas en premier lieu à signaler le langage de la liturgie et de la mystique comme symbolique de la communication de l'homme avec Dieu : ce sont là les expressions les plus authentiques de toute théologie. Mais il faut aussi envisager l'aspect kérygmaticque de la théologie comme communication d'homme à homme du message de la foi. Cet aspect se dédouble en un système sémantique de symboles verbaux et dans la combinaison en un système syntactique organisé de ces mêmes symboles ⁶.

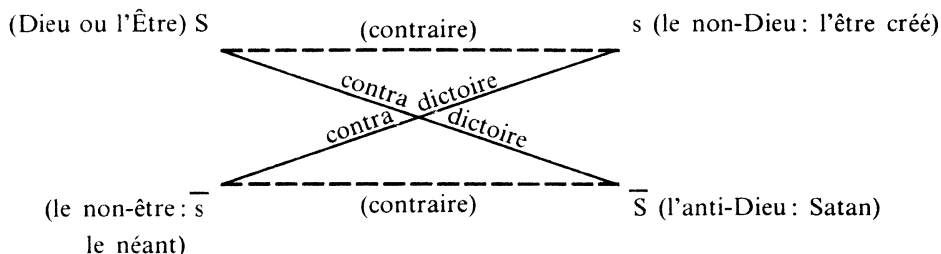
1. *Structure sémantique de la théologie*

Une première remarque à faire lorsqu'on s'engage sur ce terrain concerne l'aspect d'incompréhensibilité et d'incommunicabilité qui marque le mystère divin, objet de la théologie. Ce qui signifie qu'un certain langage mythologique ou symbolique (au sens fort) est inhérent à toute théologie et qu'il en constitue la figure nocturne inévitable : tous les discours religieux ont toujours su « qu'un apophatisme radical jette son ombre au cœur même de leur cataphatisme le plus audacieux »

6. Déjà le traité des Noms divins, dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, constitue une critique du langage théologique. Plus récemment, des études ont repris cette critique à la lumière de la philosophie du langage de Wittgenstein : G. GADAMER, *Wahrheit und Method* ; F. FERRÉ, *Language, Logic and God* ; A. SCHÖKEL, *La Palabra Inspirada* ; J. MACQUARRIE, *God-Talk. An examination of the languages and logic of theology* ; W. ONG, *The Presence of the Word* ; G. TAVARD, *Meditation on the Word* ; J. GRITTI, B. GAURIER, B. PIERRE, *Langage du monde, Langage d'Église*.

(Tavard). Il n'en demeure pas moins que la théologie, comme tout système sémantique, se décompose en unités élémentaires de sens, quoique, dans son cas, ces unités ne peuvent trouver un sens que dans leur relation à d'autres monèmes et au sein de la fonction de témoignage du discours théologique (la théologie n'est jamais pure théorie : elle implique toujours une *praxis*). Ainsi le monème « Dieu » acquiert un sens théologique dans son rapport aux monèmes « Je crois » (« Je crois en Dieu »), « est » (« Dieu est »), etc. Une unité de sens théologique s'appelle un « théologème » et les théologèmes combinés entre eux selon une syntaxe propre constituent une théologie particulière, un système théologique.

Ainsi, deux théologies peuvent utiliser un certain nombre de théologèmes communs ; mais ce qui les spécifiera sera l'ordre, la hiérarchie suivant lesquels chacune les utilisera et les combinaisons de théologèmes que chacune inventera. De plus, tout théologème tire son sens d'une expérience de rencontre entre Dieu et le théologien : v.g. le théologème « Dieu » se réfère à « Dieu pour l'homme ». Cela ne signifie pas que la théologie soit nominaliste, qu'elle ne soit que jeu de mots ou de concerts : à travers les mots, elle vise des réalités (cf. Thomas d'Aquin, *Somme théol.*, II-II, q. 1, a. 2 ; *De veritate*, q. 14, a. 8 et 12) ; mais elle ne peut viser celles-ci qu'à travers des mots et elle est ainsi soumise aux lois logico-métaphysiques de tout langage humain. Ainsi, si le concept « Dieu » est le foyer de signification (S, pour « sème ») d'un théologème, il connote comme horizon son contradictoire (\bar{S}) et son contraire (s). On arrive ainsi à un quadrilatère sémiologique qui rejoint le carré des propositions opposées en logique aristotélicienne :



Il faut ajouter que si un théologème évoque, en tant que signe, une seule dénotation ou un seul sens précis, en tant que symbole il peut susciter des connotations émotives diverses. Tavard avance l'exemple suivant :

... dans la langue religieuse chrétienne, l'idée / repas du Seigneur /, dénotativement identique dans le catholicisme, l'orthodoxie et le protestantisme, ne suscite pas les mêmes évocations chez un catholique fervent qui reçoit l'eucharistie plusieurs fois par semaine, chez un orthodoxe qui la vit et la contemple dans une liturgie impressionnante, et chez un protestant non moins fervent qui participe à la Cène quatre fois par an (*op. cit.*, p. 67).

De cela découle une conséquence importante pour la notion d'« orthodoxie ». À la base de l'orthodoxie religieuse ou théologique, il y a un ensemble de théologèmes auxquels les adeptes d'une religion reconnaissent une certaine signification précise ; mais le sens que ces théologèmes évoquent en tant que symboles peut varier d'un

adepte à l'autre à l'intérieur de leur signification identique. En raison du fait que les signes du langage humain ne peuvent jamais enfermer le sens plénier des réalités auxquelles ils font référence, on peut parler des définitions orthodoxes du langage de la foi comme de balises jalonnant la marche des croyants vers la Vérité totale qui s'identifie à Dieu : c'est une « intention » dont les expressions demeurent toujours perfectibles, justement parce qu'elles ne peuvent jamais contenir, enfermer la Vérité totale qui, par sa nature même, les dépasse infiniment.

Peut-on parler légitimement de la possibilité d'un langage de la révélation et de la théologie ou, du moins, du magistère ecclésial, qui soit « infaillible » ? Les données actuelles des sciences linguistiques, ainsi que les valeurs les plus sûres des philosophies existentialistes⁷, nous ont fait prendre conscience que *tout* langage est « situé », c'est-à-dire qu'il est tributaire de nombreuses limites sociologiques et culturelles, et qu'en conséquence la vérité qu'il exprime n'est qu'approximative, comme toute connaissance humaine d'ailleurs. Le langage de la foi, que ce soit celui de l'Écriture, celui du magistère ou celui de la théologie, n'échappe pas à cette règle. Cela ne signifie pas cependant que tout langage humain et toute connaissance humaine soient forcément entachés d'erreur. Autre chose est d'être limité et perfectible, autre chose d'être erroné. Et, dans le cas du langage de la foi, s'ajoute une assistance de l'Esprit qui, sans faire l'économie des médiations humaines et de leurs limites, garantit non seulement une certitude, mais aussi une vérité.

Plutôt que d'opposer démarche essentialiste et démarche existentialiste en théologie, il faudrait les unir. Sans la seconde, la première prétend trop aisément cerner la vérité et pouvoir répondre à toutes les questions ; elle oublie aussi qu'à côté d'un langage logique de l'incontroversable, il y a un langage éthique de la gratuité, de l'authentique et de la libre décision, sans lequel sa « réponse » ne porte pas. Mais sans la première démarche, la seconde ne peut répondre aux questions que la raison est en droit de poser à la foi. Nous retrouvons dans ces deux démarches quelque chose de la dialectique qui doit continuellement jouer en théologie entre le langage rationnel et univoque et le langage symbolique et analogique. Moins que jamais la théologie et le langage du magistère ecclésial devront faire fi de l'historicité de tout discours et des difficultés de la communication. Ils ne doivent pas seulement se préoccuper de la logique de leurs propositions, mais aussi de l'éclosion du sens qui implique des aspects plus existentiels. Mais il reste que toute connaissance humaine, toute décision découlant d'une connaissance et qui se manifeste, doivent s'exprimer par un langage. La foi a besoin de définitions pour se dire. Il s'ajoute à cette nécessité plus ontologique une nécessité d'ordre social : l'Église est une société où, pour s'entendre, il doit y avoir un langage commun unifiant (ce qui ne signifie pas uniforme). Il faut finalement une autorité qui puisse prononcer à ce sujet un jugement vrai et final

7. Les conclusions exposées ici me semblent déductibles de certaines communications faites à un colloque tenu à Rome en 1970 et publiées sous le titre *L'infailibilité, son aspect philosophique et théologique*, Aubier (éd. Montaigne) ; cf. le compte rendu d'un colloque précédent sous le titre *L'analyse du langage théologique* (même éditeur, 1969) et celui du colloque de 1973 de « Recherches et Débats » du Centre des Intellectuels catholiques, *Église infaillible ou intemporelle ?* Mes conclusions rejoignent en particulier la pensée de la déclaration *Mysterium Ecclesiae* de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi, *Doc. cath.*, n° 1636, 15 juil. 1973, p. 664-670.

(mettant fin à des doutes ou à une controverse), ce qui ne signifie pas un jugement figé et imperfectible⁸.

Il nous faut donc, dans cette question de l'infailibilité du langage de la foi comme dans toutes les questions posées par la raison à la foi, tenir deux pôles sans qu'il nous soit jamais possible ici-bas de les concilier parfaitement, quoique nous devons constamment recommencer cette tentative impossible pour y réaliser chaque fois de nouvelles percées de lumière. Il y a le pôle de la donnée de foi et le pôle de la raison qui cherche à comprendre. Cet effort de la raison humaine, peut-être est-ce un homme comme Heidegger qui, en nos temps, en a mieux perçu à la fois le tragique et la grandeur. Cherchant à appliquer à ce problème la conception que Heidegger se fait de la vérité au plan philosophique, A. de Waelhens conclut :

... il ne me semble pas totalement impossible de dire, si peu théologien que je sois, que *mutatis mutandis*, la lumière de la foi est le don qui ouvre à une autre présence que celle du monde et des étants du monde, et qu'en cela elle est infailible. Mais cette présence est aussi une invite à rechercher et à élaborer la vérité théologique. Celle-ci, sans doute, ne bénéficie pas en elle-même de la même garantie. Mais de se constituer sous et dans l'éclat de cette lumière, lui permet, perpétuellement, de vivre et de se ressourcer sans que jamais lui fasse défaut la Présence qui la mesure et que, sans doute, elle ne peut pas mesurer⁹.

2. Structure syntactique de la théologie

Le discours théologique, comme tout discours d'ailleurs, n'est pas fait d'une suite de théologèmes sans lien : il s'organise selon une syntaxe, c'est-à-dire « un système de règles selon lesquelles des ensembles complexes de sens, constitués à partir des théologèmes, permettent de jauger l'exacte valeur de ceux-ci » (Tavard). Cette syntaxe utilise trois *ordres*, déterminés chacun par la fonction qu'il poursuit. Il y a l'ordre de la comparaison, celui de la participation et celui de la preuve. Chacun de ces ordres se subdivise en *modes*, et ces derniers en *formes*. Ce qu'il est le plus intéressant de noter, c'est que chacun des ordres de la syntaxe théologique correspond à l'un des principes de la méthode théologique exposée plus haut. En effet, la fonction de comparaison s'exerce à l'intérieur de l'« horizon » (Ho) du théologien, horizon dont les éléments sont comparés à la lumière du « foyer » (F). La fonction de participation relève de l'interprétation des sources, suivant le principe $\frac{1}{He}$. La fonction de preuve appartient à la vérification du modèle, selon le principe $\frac{M}{V}$.

La fonction de *comparaison* peut viser le mode de l'union ou celui de la distinction, voire de l'opposition. Par exemple, Paul, en *I Corinthiens* 7, 10-12, distingue l'enseignement du Seigneur et le sien propre ; Irénée de Lyon, en conseillant la modération au pape Victor dans la question de la date de la fête de Pâques, distinguait entre la foi et certaines traditions disciplinaires. Ces distinctions, à

8. Cf. I. FETSCHER, « Certitude, vérité et autorité doctrinale », *Concilium*, n° 83, p. 51-59 (conclusion inacceptable cependant) ; J. KOMONCHAK, « Réflexions théologiques sur l'autorité enseignante dans l'Église », *Concilium*, n° 117, p. 89-99 ; Fr. Zanchini DI CASTIGLIONCHIO, « Influences socio-psychologiques et socio-politiques sur l'autorité de l'Église », *ibid.*, p. 101-112.

9. « Réflexions philosophiques sur l'infailibilité », dans *L'infailibilité, son aspect philosophique et théologique*, déjà cité, p. 407.

l'intérieur de tout système théologique, visent toujours à dégager l'essentiel (le « foyer ») par rapport aux vérités périphériques (« horizon »). La comparaison unifiante, elle, repose sur l'analogie de l'être, particulièrement l'analogie de proportionnalité propre¹⁰.

La fonction de *participation* se rapporte au principe information-herméneutique ($\frac{I}{He}$) de la théologie. Il s'agit toujours d'un effort pour découvrir si et comment une réalité donnée, un théologème, en engage ou détermine une autre. Il s'agit d'une démarche sémiotique, d'une science du symbole et de son utilisation théologique¹¹. Un premier mode de participation se nomme l'*identification* : il vise la découverte du sens littéral des sources théologiques (du sens de l'Écriture par l'exégèse, des textes des Pères par la patristique, des énoncés conciliaires par l'histoire, etc.). Un second mode de participation est la *typologie*, selon laquelle un événement, un personnage ou un énoncé théologique annoncent et préparent un autre événement, un autre personnage ou un autre énoncé théologique¹². Un troisième mode de participation concerne les *sens spirituels*, tels que H. de Lubac les a expliqués dans son *Exégèse médiévale* (cf. aussi H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, tome I). Ces sens spirituels font apparaître le lien entre théologie et vie théologale, l'« analogie » se rapportant à la foi, la « tropologie » ou le sens moral à la charité, l'« anagogie » ou le sens eschatologique à l'espérance. Soulignons particulièrement la perception constante que la pensée croyante possède de ces rapports entre les mystères de la foi, qu'on coiffe du nom d'« analogie de la foi ».

On peut encore joindre à la fonction de participation le langage des arts religieux. L'iconographie orientale, entre autres, est une théologie visuelle qui perçoit le monde sensible comme l'avant-plan du monde spirituel et surnaturel. On retrouve aussi ce langage dans l'art sculptural ou pictural (les fresques) du Moyen Âge, à condition de le replacer dans l'ensemble architectural de la cathédrale. L'iconoclasme se présentait ainsi comme le refus, dans le domaine de la foi, du langage de la participation. Ajoutons à cela le langage de la vie de sainteté et de l'expérience mystique, théologie s'inscrivant cette fois non sur les murs d'une église, mais dans l'existence d'un croyant. Pour saint Bonaventure (*Itinerarium mentis in Deum*) et

10. Sur les diverses sortes d'analogie et leur utilisation en théologie, cf. le premier tome de mon ouvrage *Qui est l'Église?*, Bellarmin, 1977, p. 72-83.

11. À cet effet, cf. encore mon ouvrage cité à la note précédente, surtout p. 63-71.

Parmi les études modernes sur le symbole en théologie, les unes — v.g. K. RAHNER, « Pour la théologie du symbole », *Écrits théologiques*, DDB, tome 9, p. 9-47 — recherchent son sens dans l'ontologie : le symbole est l'aspect de l'être qui rend possible la connaissance ; d'autres études rangent plutôt le symbole dans l'ordre de la communication, le distinguant du « signe » (communication spontanée) et du « signal » (communication conventionnelle) — v.g. TILICH, *Systematical Theology*, vol. I, p. 238-249 ; *Dynamics of Faith*, p. 41-54 et WHITEHEAD, *The Symbolic Language of Religion* — ; d'autres, enfin, voient dans le symbolisme théologique une extension du principe sacramentel et, plus précisément, du mystère du Christ et de l'Église. Il me semble qu'on ne peut réduire le symbole théologique au seul niveau de la connaissance et du langage : il joue à ce niveau parce que, préalablement, il se fonde sur une ontologie surnaturelle, celle en particulier du mystère du Christ, qui elle-même n'est pas sans rapport avec l'ontologie naturelle, bien qu'elle la transcende. C'est pourquoi je ne puis suivre Tavad lorsqu'il scinde trop radicalement, à mon avis, communion ecclésiale (et donc orthodoxie) et reconnaissance des symboles de la foi.

12. Cf. par exemple DANIELOU, *Sacramentum futuri. Essai sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne, 1950.

pour saint Jean de la Croix (*Montée du Carmel*, livre II; *Nuit obscure*, chap. XIII et *Cantique spirituel*, strophes III à V), la théologie spéculative est un lieu de passage de la réflexion sur la foi à l'expérience de foi.

La fonction de *preuve* relève, elle, du principe $\frac{M}{V}$ par lequel le théologien élabore ses modèles et procède à leur vérification. Le modèle, c'est le système théologique que chaque théologien, du moins s'il est digne de ce nom, construit soit par rapport à un thème (Dieu, le Christ, l'Église, l'homme justifié par la grâce, les sacrements, etc.), soit par rapport à l'ensemble du donné théologique (v.g. les *Sommes* du Moyen Âge, la *Dogmatique* de Scheeben, celle de K. Barth, etc.). Ce système se construit à partir d'un foyer (F) — l'« objet formel *quod* » des scolastiques —, entouré d'un horizon (Ho) de vérités qui s'organisent en constellation hiérarchique autour du foyer. Mais ce modèle jaillit d'une intuition; il reste à le justifier rationnellement: c'est le rôle de la preuve.

Cette fonction de la preuve joue d'abord au plan d'une double causalité: causalité d'origine et causalité d'objectif ou de fin. La causalité d'origine consiste à vérifier si l'organisation du modèle peut se réclamer de la révélation, des interventions de Dieu dans l'histoire et en particulier de son intervention en Jésus-Christ: cela revient à fonder le système en Écriture. Quant à la causalité d'objectif, elle ressort du domaine de l'eschatologie et de l'espérance: elle dessine un avenir aux traits certes imprécis, en raison même de l'inattendu que fait surgir la plongée verticale de la grâce de Dieu dans l'histoire des hommes (le message évangélique ne fonctionne pas comme une idéologie, v.g. le marxisme, qui prétendrait engendrer un avenir dont il aurait prévu tous les traits), mais un avenir dont l'expérience chrétienne peut anticiper en partie les couronnements. Le message de la foi, et les théologies qui cherchent à le rendre plausible aux hommes, ne sont pas que référence au passé des interventions de Dieu, fût-ce son intervention majeure dans le Christ, mais en même temps dynamique vivante déployant toutes les virtualités incluses dans son germe.

La fonction de preuve devra nécessairement utiliser aussi l'argumentation de raison, suivant les opérations de la logique naturelle ou philosophique. Nous savons que cette dernière suit en général deux grandes voies: la déduction et l'induction. La déduction qui, d'un principe majeur (dans le cas de la théologie, une donnée de foi) sur lequel elle projette la lumière d'un autre principe ou d'une observation de fait, parvient à une conclusion qui apparaît comme une vérité nouvelle. Si cette voie n'est pas à rejeter en théologie, on doit demeurer conscient que la raison qui l'emprunte ne peut être la raison pure, mais une raison éclairée par la foi, imbibée d'elle. Si les raisonnements théologiques oublient l'apophatisme de la foi, la théologie risque de devenir « une mathématique du transcendant » (Tavard). Reste alors la voie de l'induction, qui est le procédé privilégié non seulement par les sciences naturelles et physiques mais aussi par les sciences de l'homme. Transposée en théologie, cette voie permet d'intégrer constamment les expériences religieuses à la réflexion plus spéculative et constitue par là même un ferment de renouvellement continu; elle favorise aussi une remise en question et une ouverture auxquelles la méthode déductive est moins sensible. À ce second type de raisonnement on peut rattacher ce que Newman a appelé l'*illation*, dont il s'est fait d'ailleurs le théoricien dans son *Essay in aid of a grammar of assent*. Ce qui caractérise l'*illation*, c'est que l'hypothèse de départ se mue

en certitude par suite d'une convergence d'indices en sa faveur. L'*illation* cherche davantage l'intelligence de la foi à l'intérieur même de cette foi. On la retrouve chez S. Anselme et S. Thomas d'Aquin, davantage chez S. Bonaventure, puis chez Pascal, Laberthonnière, Blondel et même Garrigou-Lagrange. Tavard affirme que « les perspectives futurologiques de Pierre Teilhard de Chardin en constituent un grand exemple contemporain ».

Ajoutons enfin, au nombre des voies utilisées par la fonction de preuve, le lien d'un modèle théologique avec l'histoire de l'Église. C'est ce que, depuis Newman surtout, on appelle le « développement du dogme ». La vérité chrétienne ne se réduit pas à un dépôt intouchable, mais implique une dynamique de développement au sein d'une unité fondamentale. Tertullien et Grégoire de Naziance (celui-ci dans ses *Discours théologiques*), Rupert et Deutz aussi au Moyen Âge, avançaient déjà ce principe. Newman le théorisa dans son *Essay on the Development of Christian Doctrine*. K. Rahner y revient fréquemment dans ses *Écrits théologiques*, ainsi que B. Lonergan. Cependant, ce principe de développement se heurte à une loi, une donnée de l'expression et de la pédagogie. Il y a toujours inadéquation entre l'expérience de foi vécue par un théologien et l'expression qu'il en fournit. De plus, toute transmission d'un message souffre d'une certaine perte d'énergie, de l'émetteur au récepteur : cette loi de la transmission d'un message s'apparente à la deuxième loi de la thermodynamique qui veut que le rendement fourni par une machine thermique soit toujours inférieur à l'énergie produite par cette machine. Cette déperdition d'énergie des divers langages chrétiens (celui du magistère, celui de la liturgie, celui de la famille, celui de l'école, etc.) se révèle davantage dans un contexte de crise comme celui que nous traversons actuellement. Car alors de nouveaux facteurs interviennent pour accroître cette déperdition : l'évolution culturelle, les pressions sociales, l'économie, la sécularisation, le rythme de vie, l'obsession du progrès, les faux messages véhiculés par les mass-media, etc.

Dans une telle situation, le problème du développement dogmatique semble une des solutions à la déperdition de contenu inévitable dans la transmission du message. Le développement dogmatique devient alors, entre autres choses du moins, une question d'acculturation, et non seulement dans le sens d'une traduction — on risquerait alors de retrouver cette déperdition (*traduttore traditore*) —, mais dans le sens de la création de nouveaux langages théologiques qui transforment et enrichissent les langages précédents (et leur contenu) en absorbant les pré-compréhensions et les pré-figurations chrétiennes contenues dans les nouveaux contextes auxquels ces langages neufs s'adressent. Ces pré-compréhensions et ces pré-figurations sont comme des « raisons séminales » qui attendent un langage approprié pour s'épanouir en vision chrétienne. Si, ainsi que H. de Lubac et H. Urs von Balthasar l'ont montré¹³, le catholicisme recèle cette « puissance assimilatrice » dont parle Newman ; il peut toujours discerner ces pré-compréhensions et pré-figurations dans les cultures neuves qu'il aborde et inventer à partir d'elles de nouveaux langages théologiques qui suscitent des développements du dogme. Ainsi se trouve sauvegardé le principe de Vincent de Lérins exposé dans son *Commonitorium*, à savoir que la tradition

13. Le premier dans *Catholicisme*, Cerf, 1952 ; le second dans *Catholique*, Communio-Fayard, 1979.

authentique est marquée à la fois par sa constance et son universalité. Cette tradition est un fleuve qui charrie entre des berges souvent très différentes la même eau dont la révélation est la source. Les modèles théologiques divers représentés par ces berges enrichissent le fleuve de la tradition de leur humus jusqu'à la mer espérée de l'eschatologie.

CONCLUSION

La théologie est un savoir et une sagesse ; elle est même le savoir et la sagesse par excellence ¹⁴, parce qu'elle ouvre à l'esprit humain un champ de connaissance illimité, celui de Dieu et des rapports qu'il veut entretenir avec nous. Ce champ concerne ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, les interrogations les plus sérieuses qu'il se pose sur son origine, son être et son devenir. La théologie vient ainsi couronner le savoir humain sans l'aliéner, mais en lui laissant toute sa latitude dans les champs relevant de sa compétence propre. Le présent article a voulu montrer que, par certaines de ses méthodes, apparentées et parfois même empruntées aux sciences de la nature et surtout aux sciences de l'homme, la démarche de la théologie peut être dite scientifique, au sens le plus strict que ce mot revêt dans le contexte actuel de l'organisation du savoir. Cet exposé n'avait pas pour but d'occulter le caractère différent et spécifique de la théologie par rapport aux autres connaissances humaines. La transcendance même de son objet laisse pressentir cette différence et cette spécificité : il faudrait un autre article, au moins, pour le montrer.

Pour demeurer jusqu'à la fin de cette étude à l'intérieur de l'objectif que je m'étais fixé, je voudrais en terminant indiquer quelques pistes possibles de dialogue entre la théologie et les autres disciplines. Signalons d'abord que, dans ce dialogue, la théologie est invitée à se dépasser constamment, à ne pas en demeurer à des formulations du passé ; mais, en s'appuyant sur ce passé, parce qu'il n'y a pas de devenir sans tradition, elle doit inventer de nouveaux langages qui fassent ressurgir, sous des formes neuves, les mêmes questions qui habitent toujours l'homme. Elle ne doit pas craindre non plus de se faire critique à l'égard de certaines positions philosophiques et des problèmes qu'engendrent certaines découvertes scientifiques. La théologie n'a pas le droit, si elle veut vivre, de rester muette ou de s'abriter frileusement derrière un langage ésotérique (encore qu'elle ait droit, comme tout savoir, à un langage propre) et de refuser de se mesurer aux défis du monde d'aujourd'hui et d'ici. Tout en participant, dans le temps et dans l'espace, à l'universalité du message évangélique, elle est et doit être marquée par les diverses cultures et ne peut demeurer indifférente aux questions de l'heure à laquelle vivent ceux qui en sont les artisans et ceux auxquels elle s'adresse.

La théologie doit revendiquer un rôle à jouer dans la cité. Assurément, dans le contexte pluraliste qui est devenu celui du monde d'aujourd'hui, elle ne peut plus jouer dans l'Université le rôle architectonique qu'elle tenait au Moyen Âge, comme la

14. En se référant à une notion plus générale de la science que celle qui a cours aujourd'hui, saint Anselme appelait la théologie « la plus belle des sciences ». Ce que H. Urs von Balthasar commente ainsi : « la théologie est la seule science qui puisse avoir pour objet le transcendantal qu'est la beauté » (*La gloire et la croix*, tome I, Aubier, 1965, p. 58).

foi ne joue plus malheureusement un rôle semblable dans l'État et dans la vie internationale. Mais la foi et la théologie — elles sont inséparables — ont un mot important à dire pour que les sciences physiques ne créent pas des robots qui anéantiraient l'homme ou du moins le réduiraient à l'esclavage¹⁵ et pour que les sciences biologiques et les sciences humaines ne l'enferment pas dans ses déterminismes physiologiques, psychiques et sociologiques en aliénant sa liberté. À titre d'exemples, les théologiens moralistes qui éveillent actuellement l'Église et la société profane aux problèmes dits « sociaux » (justice, aliénation sociale, culturelle et politique, détérioration de l'environnement, etc.), qui éveillent les consciences individuelles comme les instances communautaires aux problèmes de la natalité ou de la dénatalité et aux conditions d'une pleine humanisation de la sexualité, ces théologiens permettent à la théologie de jouer son rôle dans la cité. La philosophie a à tenir une fonction approuvante ; la théologie lui prête main-forte au nom d'impératifs qui lui sont propres. L'Université doit être le champ privilégié de cette mutuelle fécondation des savoirs.

15. Cf. V. GHEORGHIU, *La vingt-cinquième heure*, Plon.